

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Islam y democracia.
Edgard Weber

Islam y democracia

*Edgard Weber

Las diferentes culturas no han otorgado al individuo, ni en el pasado ni ahora, el mismo estatuto en la sociedad. No han hecho de él el mismo *homo politicus* ni el mismo *homo socialis*. Para ilustrar esta situación, expondremos el caso de la cultura arabomusulmana, que destina al individuo y a la sociedad un estatuto diferente que las culturas occidentales, impregnadas por la tradición judeocristiana.

Según el diccionario, la democracia es un régimen político en el que el pueblo ejerce la soberanía directamente o por medio de representantes elegidos por él. Esto supone que existe un conjunto de ciudadanos con los mismos derechos y deberes. Las leyes que gobiernan el Estado en el que se reconocen los ciudadanos no se tienen por leyes “reveladas” sino que son propuestas, votadas y admitidas por los representantes del pueblo, quienes, a su vez, han de aplicarlas. Este breve recordatorio –extremadamente resumido– muestra qué distinta es la concepción del Estado y del individuo en el islam.

EL ISLAM COMO SISTEMA RELIGIOSO Y CULTURAL AL MISMO TIEMPO

El islam se define, a la vez, como un sistema complejo y como una práctica individual y colectiva, la cual se inscribe en estructuras culturales y cívicas precisas y determinadas desde hace siglos. La transformación de estas estructuras afecta irremediabilmente al islam. Este conjunto de estructuras puede desarrollarse, consoli-

darse y adecuarse a un espacio y a un tiempo precisos, de tal modo que esta flexibilidad asegura que el islam pueda adaptarse a circunstancias históricas coyunturales.

En el islam, la legislación sería incomprensible si no se tuviese en cuenta la importancia capital de la *unicidad* divina que, desde siempre, ha determinado la reflexión religiosa y cultural. Esta *unicidad* se inscribe en el corazón del mensaje profético que Mahoma pronunció entre el 612 y el 632 en Arabia, en las ciudades de la Meca y Medina. A partir de la predicación de inspiración divina, reunida en el Corán, el legislador codificó, dos siglos después, toda la vida social e intelectual del creyente. Esta ordenación, llamada *shari'a*, es de hecho la única realidad que el islam tradicional reconoce. Las leyes que deben regir la vida del ciudadano son, a diferencia de las de las democracias modernas, expresión de la voluntad divina inscrita en el Corán, y si éste no se pronuncia sobre una solución determinada, el legislador musulmán busca en el arsenal de *hadiths* proféticos. Algunas escuelas jurídicas permiten el recurso a la opinión personal (*ra'y*), pero ésta nunca puede contradecir una postura coránica. Algunos países árabes y musulmanes modernos tratan de recuperar la tradición de la *shari'a*, en parte para acentuar la continuidad entre el pasado y el presente, y en parte para negar o, por lo menos, mitigar la influencia “occidental u occidentalista” que se ha impuesto al mundo árabe (*la umma*) desde la Primera Guerra Mundial y, sobre todo, durante el período colonial. En efecto, muchos países árabes adoptaron un código civil de compromiso, a medio camino entre la *shari'a* musulmana –el derecho musulmán tradicional– y algunos códigos europeos. Es el caso de Egipto (1948), Siria (1949), Irak (1951), etc., quienes, para responder a las exigencias de la civilización moderna, se inspiraron en el derecho suizo¹. Pero actualmente hay que admitir que, en muchos casos, este compromiso conlleva tensiones y crisis de las que el terrorismo islámico se aprovecha.

La *umma* se consolidó en torno a la fe en Alá, Dios Único, creador y legislador, remunerador y garante de un orden social y moral. Para los codificadores de la religión, esta fe históricamente, una variante del monoteísmo semita mediooriental, cuya primera forma, desde hace más de treinta siglos, es el judaísmo, y cuya relectura representa, desde hace veinte siglos, el cristianismo– es una llamada a toda la humanidad. El mensaje coránico se percibe como dirigido no sólo a los árabes de Arabia del siglo VII sino a todos los hombres, quienes desde entonces deben obedecer la legislación cuyos principios anuncia el *Texto revelado a Mahoma*. El Corán estipula: “vuestra comunidad es una, yo soy vuestro Señor. Reverenciadme” (Corán, 23, 54).

Así, la *umma* ha de ser, en los fundamentos y en los principios, Única y Una, del mismo modo que Alá es Único y Uno. De esta manera, constituye el ideal de la *dar al-islam* (la casa de la paz), es decir, el espacio de paz entre musulmanes, de aquellos que han jurado fidelidad a Alá y no dirigen la armas contra ellos mismos. El resto del mundo, por su parte, forma el *dar al-harb* (la casa de la guerra), esto es, el territorio donde el islam debe ser anunciado. En este mundo, aún sin islamizar, destacamos el *dar al-subl* (la casa de la reconciliación), el espacio de las treguas firmadas con la *Gente del Libro*: judíos, cristianos, sabeos y zoroástricos.

La categorización del mundo mediante la división según la pertenencia religiosa no es el mejor ejemplo de igualdad absoluta entre los hombres. Además, si observamos ciertos tratados de jurisprudencia, comprobamos que los juristas (*fuqaha*) se han pronunciado sobre el estatuto del creyente y del no-creyente. Ibn Tamiyya (muerto en 1328) escribió al respecto: “la igualdad de la sangre [a la que acabamos de referirnos] existe entre un musulmán de condición libre y otro musulmán también libre. Por lo que respecta al “protegido indígena” (*dhimmi*), la mayoría de los jurisconsultos piensan que no se le puede considerar un igual del musulmán. El “protegido extranjero” (*musta'min*), proveniente de un país de infieles en calidad de embajador, comerciante, etc., no es un igual del musulmán, tal como se suele admitir”².

Si se conoce la importancia de Ibn Taymiyya para los teólogos y juristas *wahabitas* e islamistas actuales, siempre, incluso en los tiempos modernos, puede invocarse una afirmación como la citada y convertirla en una fuente de dificultades entre musulmanes y no-musulmanes. Una democracia moderna que respete la igualdad de derechos y deberes no puede suscribir en modo alguno semejante distinción.

Sólo podemos comprender de verdad este punto de vista si abandonamos la perspectiva occidental moderna, pues la Edad Media –durante la cual cristiandad y cristianismo se confundían en una misma realidad sociopolítica– se encontraba visiblemente cerca de la *Weltanschauung* musulmana. Hussein Amine resume así la situación: “sucede que el islam, en su forma original, no distinguía entre autoridad civil y religiosa. La comunidad de los creyentes, la *umma*, era política y religiosa: el Profeta fundó al mismo tiempo una nueva religión y un nuevo Estado. A los sucesores, los califas, les correspondía defenderlo y consolidarlo. La institución califal tenía que proteger la *shari'a*, cuyo objetivo era organizar el conjunto de la vida humana en su doble dimensión, social e individual. La relación entre la *umma* y el imán, es decir, su guía, es pues indisolublemente política y religiosa. Profundamente diferente de las relaciones políticas tal y como las conocemos hoy en día”³.

LOS MIEMBROS DE LA UMMA

La fraternidad musulmana en la *dar al-islam* debe ser una realidad no únicamente formal, sino un principio que se proyecte en la práctica social. Es una afirmación de la igualdad de los creyentes ante el Creador. Pero, cuando se trata de un aspecto social preciso como el derecho al divorcio, el reparto de la herencia, el cuidado de los hijos, la independencia individual, etc.– la igualdad en la fe y en los derechos y deberes que uno tiene como creyente no se extiende de idéntica manera a los hombres y a las mujeres. De hecho, estas reivindicaciones expresan la lucha de una o varias sociedades modernas para imponer la igualdad entre hombres y mujeres. La legislación de la *shari'a* es anterior a los tiempos modernos y

refleja una situación social en la que el estatuto de la mujer era muy diferente del actual. Sería anacrónico exigir de la *shari'a* una visión de la mujer o del individuo igual que la que la modernidad ha modelado desde hace apenas dos siglos. La *shari'a* se remonta al siglo VIII y revela una concepción social de más de un milenio de antigüedad. Algunos aspectos de esta legislación pueden parecer arcaicos, pero con esta afirmación, ¿no comparamos lo incomparable? Los códigos civiles modernos de Europa, y de Occidente en general, adoptados por un gran número de países del Tercer Mundo, no se presentan como la expresión de una voluntad divina, sino que reflejan una sociedad civil que controla las leyes y sus adaptaciones. Desde el momento en que es percibida como la voluntad de Dios, aplicada por hombres que creen en el mensaje divino, la *shari'a* es menos flexible.

Sin embargo, la Ley divina no se resume sólo en el estatuto de la mujer, cuyo progreso ha precisado, en Europa, varios siglos. Exige también el desarrollo y la fructificación de la tierra, así como la plenitud del espíritu y del cuerpo de todos los creyentes. El hombre es, esencialmente, el vicario de Alá en la tierra; una tierra que puede utilizar pero de la que nunca podrá abusar. A diferencia de la legislación romana, la *shari'a* permite disponer del territorio al antojo de cada uno, según el capricho y la voluntad, sea ésta buena o mala. Ello se debe a que el hombre está sometido a una voluntad superior: la de Dios, que se impone a él como un bien, incluso en el caso de que hombre no descifre en seguida el bien que Dios le tiene reservado.

LA CUESTIÓN DEL PODER

En este contexto, los conceptos de poder y de autoridad adquieren un sentido distinto al de los de un mundo *democrático*, que se construye a partir de un consenso individual elegido libremente.

Los términos árabes para referirse a poder (*sultan*) y a gobierno (*hakuma*) implican autoridad. Gobernar no significa ejercer un poder absoluto, sino que supone el arbitraje de un derecho justo que persigue el equilibrio entre todos los sujetos. El derecho que cada persona puede exigir es el que otorga el Corán. En la tradición clásica, el gobierno –o, dicho de otra manera, el ejercicio de la autoridad suprema– siempre iba acompañado de la aprobación de las autoridades religiosas, capaces de verificar si los medios utilizados para ejercer el poder estaban en armonía con las leyes coránicas. Los especialistas en el Corán, en el *hadith* y en la legislación (*fuqahâ* o ulema) podían contradecir al príncipe, e incluso, derrocarlo. Asimismo, el príncipe pierde legitimidad cuando la acción de gobierno no se corresponde con los principios de la *shari'a*, cuando se aleja de ella o cuando la pone en peligro. Para asegurar los principios de la Ley

revelada, el derecho musulmán exige que su autoridad política y social (que también engloba la religiosa y moral) nunca se debilite. Debe evitar cualquier exceso e injusticia. Así, el poder es verdaderamente musulmán cuando mantiene la justicia (*al-'adl*) entre sus miembros y cuando sitúa el derecho anunciado en el Corán por encima de todo. En el islam, toda autoridad tiene el deber de promover las virtudes del *Texto revelado*. Al-Qayrawány, el célebre jurista malequita (fallecido a finales del siglo X), resume esta doctrina en pocas frases: “obligar a realizar lo recomendado y prohibir lo prohibido es, para todos aquellos que ejercen el poder terrenal o algún tipo de autoridad, una obligación de origen divino. Si no está al alcance de uno hacerlo mediante los actos, lo hará con la palabra; si no se puede hacer por la palabra, con el corazón”⁴.

Cuando el poder se ejerce en este sentido, mantiene la coherencia del grupo y asegura la Unidad, tan apreciada por la comunidad. Para el legislador, el peligro supremo es, en efecto, la división. Ibn Taymiyya otorga tal importancia a este punto que escribe: “el sultán es la sombra de Dios en la tierra y más vale sesenta años con un imán injusto que una noche sin sultán”⁵. Cuando la comunidad se divide, el error (religioso) puede infiltrarse por todos los sitios, y los principios de la *shari'a* pueden estallar y convertirse en caldo de cultivo de sectas y guerras. Según la tradición clásica, gobernar significa mantener la sociedad en un equilibrio que le garantice el bienestar.

El poder, según Ibn Taymiyya, se ejerce totalmente de acuerdo con la religión: “es un deber considerar el ejercicio del poder como una de las formas de la religión, como uno de los actos mediante los que el hombre se acerca a Dios. Acercarse a Dios por el ejercicio del poder y la obediencia a Dios y a su Profeta constituye una de las formas más elevadas del culto”⁶.

Para alcanzar este objetivo está claro que, previamente, los gobernantes han de ser modelos de la auténtica fe. Por esta razón, en primer lugar y ante todo, el gobernante ha de ser un buen musulmán, dedicado a preservar la ortodoxia y su aplicación. El poder y el dinero son siervos de la religión: “la Ley implica poner el poder y la fortuna al servicio de Dios. Cuando el objetivo asignado a la fortuna y al poder es acercarse a Dios, y respetar la religión, cuando la fortuna y el poder se utilizan sólo con este objetivo, reina una perfecta prosperidad, tanto en el ámbito espiritual como en el temporal. Pero cuando el poder se separa de la religión o la religión se separa del poder, el desorden se infiltra en el Estado”⁷. La prosperidad depende de la sumisión del Estado a la religión. Ibn Taymiyya está muy convencido de ello: “a menudo los jurisconsultos han desarrollado la siguiente idea: cuando los gobernantes se esfuerzan para mejorar la situación religiosa de sus súbditos, gobernantes y gobernados tienen en común una prosperidad doble, espiritual y material; cuando no existe tal esfuerzo, el desorden invade el Estado, para la desgracia de ambos”⁸.

Está claro que Ibn Taymiyya no contemplaba la posibilidad de una sociedad o de un Estado donde el individuo pudiese no tener ninguna religión. El pensamiento del jurisconsulto concibe un mundo en el cual la fe es y será la base de todas las instituciones. Las

sociedades modernas desplazan la religión a la periferia y dejan al individuo la libertad de escoger la religión. En la sociedades modernas, que anteponen la libertad y, sobre todo, la separación de lo político y lo religioso, la imposición de una religión representaría una injusticia notoria. En ningún país musulmán el presidente o la autoridad suprema puede ser un no-musulmán. En la lógica de la *shari'a* esto es comprensible, porque el príncipe tiene el deber de favorecer únicamente la fe musulmana. En la legislación moderna, un presidente no puede mostrar esta misma actitud con una religión determinada. Nos encontramos ante dos lógicas distintas. Pretender compararlas significa a menudo comparar lo incomparable.

LA IGUALDAD TEÓRICA DE LOS MIEMBROS DE LA *UMMA*

En el plano ideal, la *umma* insiste en la igualdad de los creyentes; no suprime las clases sociales, sino que vela para que ninguna se apropie económica o socialmente de otra. También en este caso se mantiene cierto principio de igualdad. El pobre tiene derecho a la generosidad del rico, que lo es por voluntad de Alá. Y, en nombre de la *zakat* –uno de los pilares del islam– el rico debe asistir al más desamparado. Una visión específicamente religiosa puede explicar este hecho. En el islam tradicional, el hombre es rico o pobre según la voluntad de Dios, pero, ciertamente, no por ello deja de ser responsable de su destino. Puede arruinarse por negligencia o por abuso, pero también puede cambiar de *status* si Dios lo quiere así. La *shari'a* no ignora que, en conjunto, el destino del hombre no escapa a la voluntad divina. Cometeríamos un grave error si considerásemos esta actitud como un determinismo ciego. Lo que gobierna al hombre no es –como a veces pretende hacer creer el prejuicio caricaturesco– la fatalidad, sino un destino en el que está en juego la armonización de la voluntad divina y la humana. A veces, ambas pueden enfrentarse, pero también pueden estar perfectamente coordinadas y alcanzar así una unidad productiva y positiva. El problema que plantea esta cuestión es que nos encontramos ante dos imaginarios diferentes: el de la *shari'a* y el de la modernidad. Cada uno con una lógica, una expresión, unos límites y unas intuiciones propios. Al juzgar una de las dos lógicas desde la perspectiva de la otra, sin tener en cuenta su contexto y, sobre todo, su imaginario lejano, caemos en la caricatura.

¿Qué lugar ocupa el ciudadano en la lógica de la *shari'a*? Hay que recordar que la *shari'a* refleja un tipo de sociedad en la que la noción de ciudadano es anacrónica. De esta manera, el término “ciudadano” pertenece a la sociedad occidental, nacida de la Revolución de 1789, y que estableció una igualdad entre los hombres, no en nombre de Dios sino de la democracia. Se trata, por lo tanto, de un sistema de gobierno que no tiene nada que ver con la revelación divina. A partir de ese momento histórico, son los hombres, y no Dios, quienes redactan y acatan la leyes. El príncipe ya no es el repre-

sentante de una voluntad divina o de un orden fundado en ella, sino la expresión de un consenso libremente elegido. No está obligado pues a garantizar una coherencia religiosa o una moral fundada en la revelación: tiene que garantizar el respeto a las leyes aceptadas por todos. La religión ya no es un asunto público, sino privado; ninguna religión puede tener preeminencia sobre otra o exigirle sumisión.

EL ESTATUTO DEL CIUDADANO

En Occidente la persona tiene, en su conjunto, otra definición. En la *shari'a* la persona es, ante todo, un creyente y, de este modo, está atada a un código muy preciso que le exige la sumisión (*islam*) a una autoridad sabia que le guía respecto a sus derechos y deberes. Supone también la existencia de un Creador absoluto, capaz de dar a conocer su pensamiento y su voluntad por medio del profeta, que se dirige a la humanidad. Esta visión de las cosas es característica de un universo imaginario muy preciso: el monoteísmo de Oriente Medio. No es, en absoluto, la expresión de un universalismo. La *shari'a* está llamada a ser universal, ya que los creyentes deben difundir el islam hasta que todo el mundo sea musulmán, pero, al principio hay una comunidad precisa, expresión de una cultura y de un imaginario precisos.

En una legislación laica, en cambio, la persona es una entidad libre, inalienable, que acepta la libertad del otro y que llega con él a un consenso de vida, garantizado por unas leyes que sólo a él le pertenecen. No se trata de una autoridad externa, sino de un acuerdo libremente aceptado desde el interior. Pero el orden social fundado de esta manera también tiene la vocación de conquistar el mundo, no en nombre de un orden divino sino en el de la libertad, la igualdad y la fraternidad humana. En esta carta del ciudadano, que pretende ser muy poco divina, encontramos la universalidad que también reivindica la *shari'a*. Desde el momento en que la vocación de ambos sistemas es la universalidad y la conquista del mundo, se entiende mejor por qué se oponen con tanta ferocidad.

Al fundar la *umma*, Mahoma diferenciaba entre las Gentes del Libro –judíos y cristianos– y los demás, que no tenían Libros revelados (incluso si, mientras tanto, judíos y cristianos los habían falsificado). El concepto de los demás engloba, en primer lugar, a los árabes que rechazan su mensaje; y, después, a las civilizaciones ajenas a Oriente Medio (África y Asia) que no conocen ni el islam ni el cristianismo. El legislador de la *shari'a* ha mantenido esta distinción e inscribe claramente esta diferencia en el sistema. Para él, el creyente se sitúa por encima del no-creyente. Así, el musulmán está por encima de las Gentes del Libro, que han falsificado los Textos y, con más razón, por encima de los politeístas (¡por no mencionar a los ateos, todavía peores que los politeístas!).

Desde el momento en que reduce lo religioso a un asunto privado, el legislador laico no toma en consideración el compromiso personal en materia religiosa. Así, en este ámbito, la libertad del ciudadano es total. Ni siquiera se le solicita si es o no creyente. Se le pide tan sólo que se adhiera libremente a la sociedad en la que quiere vivir. El principio coránico según el cual “un esclavo creyente es mejor que un Asociador” (2,220) carece de sentido. La *shari'a* establece una jerarquía entre los hombres en este orden: musulmanes, Gentes del Libro, politeístas, ateos, etc. El legislador laico suprime la jerarquía en nombre de una igualdad social y cultural.

El discurso coránico se sitúa en un tiempo y en un lugar concretos y, además, en un imaginario preciso. Según este discurso, el hombre no es llamado a hacer una elección de sociedad en el sentido moderno sino una elección de vida, que oriente su destino hacia un más allá preciso. En este imaginario, cuya especificidad sólo es comprensible si lo resituamos en el espacio de Oriente Medio y en la tradición monoteísta anterior al islam, el hombre es débil ante Dios (4,32), ignora los designios de Dios (20,109), es ingrato con Dios (110,6; 36,35; 17,69; 10,61; etc.), es seducido por las riquezas (10,13; 3,12), es voluble e inconstante (70,19; 41,49; 31,31; etc.), y refractario a la fe verdadera (17,91; 12, 103; 40, 61; etc.).

Junto con todos estos puntos, que podrían llevar a un espíritu moderno a concluir que esta visión del hombre es un poco pesimista, existe todo un conjunto de versículos del Corán según los cuales Dios cuida de la criatura humana, cuyo valor es tal que incluso los ángeles deben plegarse ante él. Sólo Iblis (el demonio) rechazó inclinarse ante Adán. En el imaginario tradicional, Adán –y el hombre en general– tiene un valor muy alto en tanto que Siervo de Alá, y es objeto de los favores del creador; Alá vela por los alimentos, por su felicidad, por su destino. En este contexto, nada se realiza fuera de la voluntad divina. En una formulación como la coránica, incomprensible para el mundo moderno, incluso los actos del hombre son una expresión de esta voluntad. Dios salva y condena a quien quiere. La mentalidad moderna podría entender que esta fórmula antitética es una forma de injusticia o, por lo menos, de predestinación abusiva. Sin embargo, la formulación que confunde al hombre moderno sólo pretende poner de relieve la grandeza inconmensurable de lo divino, de Alá, en comparación con la pequeñez del hombre, cuyo origen se halla en las manos de Dios, del mismo modo que el de la cerámica se encuentra en las manos del alfarero.

EL HOMBRE Y EL DEBER DE SUMISIÓN

El hombre de la laicidad occidental quiere asumir solo su destino, como Prometeo, quien, después de robar el fuego a los dioses, no les pide nada más. En el islam, el hombre se lo debe todo a Dios, y el sentido de la vida está ligado a Su voluntad benefactora.

Asimismo, el hombre de la laicidad asume su destino a la manera de Sísifo, en un eterno volver a empezar. Así, nada se hace sin la voluntad del individuo. A la fórmula *in-shal-la* (si Dios quiere), se opone el principio: “querer es poder”, cuyo origen se encuentra en la extraordinaria evolución de la naturaleza –15 mil millones de años de edad-, que engendró al hombre moderno (*el homo sapiens sapiens*) hace a penas un millón de años.

Puede comprobarse entonces como el imaginario del Corán y el de la laicidad son radicalmente distintos. En el primer caso, el hombre no puede hacer nada que Dios no haya querido; en el segundo, sólo el hombre es responsable de sus actos, pues es el único que los realiza libremente.

No obstante, no hay que creer que en el islam el hombre no es responsable. Lo es –completamente– el día del juicio, cuando ninguna intercesión ni excusa será aceptada. Incluso si Dios es el actor supremo de todo el universo y de todo lo que en él sucede, el hombre es el responsable de su rechazo a adherirse al mensaje verdadero; es el responsable del bien y del mal que ha hecho, pero de un bien y de un mal medidos con el rasero de la predicación coránica. En resumen, en tanto que criatura, el hombre no puede prescindir del lazo que lo ata al Creador. Esta unión se concretiza ante todo en la profesión de la Unicidad divina, en el acto de adoración del Dios Uno y Único, y en el respeto de la voluntad divina comprendida en el Corán y explicitada en la *shari'a*. El hombre es libre en un entorno de fe libremente aceptado. La situación es similar a la del enamorado, libre en la relación o en el lazo que lo ata al objeto de su amor.

En el imaginario laico, no existe ninguna instancia metafísica. No se niega a Dios ni se le ignora. Dios sólo corresponde a una convicción personal e individual que se substrahe al ámbito social y político. Su estatuto ontológico no está relacionado con ninguna religión particular; su libertad no es un estado acabado, sino una empresa perfeccionable y susceptible de ser continuada en todos los tiempos y espacios.

Si en su comunidad el creyente trata de establecer relaciones armoniosas en nombre de la voluntad divina, el laico busca la mejor coherencia social en nombre de todas las voluntades individuales que componen la sociedad.

CONCLUSIÓN

¿Qué podemos decir como conclusión de esta breve aproximación? Hemos expuesto dos lógicas, hemos esbozado dos imaginarios distintos. Si ambos mantuviesen una coherencia interna, no habría ningún problema. El problema o, mejor dicho, la realidad, es que hoy en día estos dos sistemas de pensar y actuar están en contacto permanente, gracias a los sistemas de comunicación modernos –la televisión, las parabólicas, la elec-

trónica, las bases de datos, etc.-, hasta el punto de que las fronteras geográficas ya no tienen mucho sentido ni eficacia. Esta proximidad mediática engendra enfrentamientos, reivindicaciones, miedo a perder la autenticidad, temor a ser dominado por el otro, a ser superado y a quedar abandonado, etc. Todos estos miedos generan actitudes de repliegue en uno mismo, y a veces proyectan al individuo hacia el pasado, considerado como el paraíso perdido. El futuro da miedo porque se establece una pugna entre los datos del presente (la modernidad) y las representaciones del pasado (la tradición). Sólo una reflexión intercultural puede hacer tomar consciencia de lo que está en juego en cada una de las estrategias; la toma de consciencia ahuyenta los demonios destructores. No se intenta afirmar la superioridad de un sistema sobre otro. Se trata, ante todo, de comprender la función de cada uno de ellos, y de entender cómo ambos, en igual consideración, pueden entrar en mejores condiciones en el siglo próximo, y cómo pueden llevar al hombre, tal como es y no tal como querríamos que fuese, hacia una dimensión más universal, para que los demonios del racismo, la exclusión y la guerra se reduzcan a la nada.

Creyente en un Dios único y ciudadano de una laicidad construida libremente, el hombre del siglo XXI deberá, sin duda, responder a preguntas cuya solución no posee en ni la laicidad ni la fe. Se trata de las cuestiones referentes al fanatismo religioso y político, a la violencia social y cultural, a las nuevas enfermedades, a la pobreza, y a la hambruna a escala continental, etc. En resumen, ahora más que nunca, el hombre debe recordar a Prometeo sin olvidar que le espera, quizás, otro destino.

Notas

1. Sobre este tema, ver el artículo de Al-Katifi, A.H. "Quelques aspects du modernisme juridique en Orient arabe", en Berques, J. Y Charnay, J.-P. (1966) *Normas y valores en el islam contemporáneo*. Payot, p.302.
2. Taymiyya, I. (1948) *Le traité de droit public*. Beyrouth: Laoust, p.145.
3. Amin, H. (1992) *Le livre du musulman déssemparé, pour entrer dans le troisième millenaire*. La Découverte, pp.107-108.
4. Al-Qarawani (1975) *La risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite maléquite*. Trad. Bercher, De. Populaires de l'armée, p.303.
5. Taymiyya, I. *op.cit.*, p.173.
6. Taymiyya, I. *op.cit.*, p. 174.
7. Taymiyya, I. *op.cit.*, p.177.
8. Taymiyya, I. *op.cit.*, p. 136.